

Saberes da ayahuasca e processos educativos na religião do Santo Daime	Título
Albuquerque, Maria Betânia Barbosa - Autor/a;	Autor(es)
Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud (Vol. 10 no. 1 ene-jun 2012)	En:
Manizales	Lugar
Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de Manizales y el CINDE	Editorial/Editor
2012	Fecha
	Colección
Religiones afro brasileiras; Cultura; Educación; Santo Daime; Brasil;	Temas
Artículo	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20140409113613/art.MariaBetaniaB..pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Saberes da ayahuasca e processos educativos na religião do Santo Daime*

MARIA BETÂNIA B. ALBUQUERQUE**

Universidade do Estado do Pará, Brasil.

Artículo recibido en marzo 1 de 2010; artículo aceptado en junio 29 de 2010 (Eds.)

• **Resumo:** Este estudo volta-se para os saberes da ayahuasca, beberagem de origem indígena feita da combinação de um cipó e as folhas de um arbusto da Amazônia, utilizada em diferentes contextos culturais como é o caso da religião brasileira conhecida como Santo Daime. Parto do pressuposto, afirmado nos próprios hinos da doutrina, de que o daime (ayahuasca) é um professor e que na religião vivencia-se um processo educativo no qual um conjunto de saberes é circulado e apreendido. Metodologicamente, resulta de uma pesquisa bibliográfica, documental e de campo. Têm como fontes a bibliografia sobre as religiões ayahuasqueiras, os cadernos de hinos do Santo Daime e a realização de entrevistas com daimistas do Brasil e outros países. Teoricamente, inspira-se nos estudos de Carlos Rodrigues Brandão acerca da educação como cultura e nos escritos de Boaventura de Sousa Santos, restringindo este texto à noção de “ecologia de saberes” deste autor. Dentre os principais saberes do daime destaco: saberes ecológicos-ambientais, cognitivos, estéticos, medicinais, e para a paz.

Palavras-chave: Santo Daime, ayahuasca, religião, educação, saberes.

Saberes de ayahuasca y procesos educativos en la religión de Santo Daime

• **Resumen:**

Este estudio se aproximase a los saberes de la ayahuasca, brebaje de origen indígena preparado de la combinación de una liana y las hojas de un arbusto de la Amazonía, utilizado en diferentes contextos culturales, como en la religión brasileña conocida como Santo Daime. Supongo, por lo que se afirma en los propios himnos de la doctrina, que el Daime (ayahuasca) es un profesor y que en la religión se experimenta un proceso educativo donde un conjunto de saberes es distribuido y aprehendido. Metodológicamente, resulta de una búsqueda bibliográfica, documental y de campo. Tiene como fuentes la bibliografía sobre religiones ayahuasqueras, los libros de himnos del Santo Daime y la realización de entrevistas con participantes (daimistas) de Brasil y otros países. Teóricamente se inspira en los estudios de Carlos Rodrigues Brandão acerca de la educación como cultura y los escritos de Boaventura de Sousa Santos, restringiendo este texto a la noción de saberes ecológicos y ambientales del autor. Entre los principales saberes del daime resalto: los saberes ecológicos y ambientales, cognitivos, estéticos, medicinales y para la paz.

Palabras clave: Santo Daime, ayahuasca, religión, educación, saberes.

* Este artigo de reflexão é a síntese da pesquisa de pós-doutoramento da autora, intitulada “Epistemologia e saberes da ayahuasca”, realizada no Centro de Estudos Sociais (CES), da Universidade de Coimbra, Portugal, no período de abril a agosto de 2009, sob a supervisão do Prof. Boaventura de Sousa Santos com financiamentos da Universidade do Estado Pará (BR).

** Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), com Estágio de Pós-Doutorado pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES/UC), professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará-BR (Uepa). Correio eletrônico: mbetaniaalbuquerque@uol.com.br.

Knowledges of the ayahuasca and educational processes in the holy daime's religion

• **Abstract:** This study approaches the knowledge of ayahuasca, drink of indigenous origin made from the combination of liana and leafs from an Amazonian bush, used in different cultural contexts like is the case of Brazilian religion met as Holy Daime. I start the presupposition, stated by self hymns of the doctrine, that daime (ayahuasca) is a teacher and in the religion is experienced an educational process where a set of knowledge is circulated and learned. Methodologically, results came out of a bibliographic, documental and field research. This study has as sources, the bibliography about the ayahuasca religions, the hymns notebooks of Holy Daime and the realization of interviews with daimists from Brazil and other countries. Theoretically, the analysis is inspired in the studies of Carlos Rodrigues Brandão about the education like culture and in the perspective of Boaventura de Sousa Santos, restricting this text at the notion of “ecology of knowledge” of this author. Among the main knowledge of Daime, I emphasize here eco-environmental, cognitive, esthetics, medicine and peace contributions.

Key words: Holy Daime, ayahuasca, religion, education, knowledge.

-1. Introdução. -2. Santo Daime: anotações históricas e biográficas. -3. A religião como educação. -4. A Educação do Santo Daime: fundamentos essenciais. -5. Considerações Finais. -Lista de Referências.

1. Introdução

A ayahuasca é uma bebida de origem indígena, também conhecida por uma diversidade de nomes, entre os quais: *natema*, *yagé*, *nepe*, *kahi*, *caapi*, *nixi pae*, *shori*, *kamarampi*, *cipó*, além de *daime*, *vegetal* e outros. Etimologicamente, o termo *ayahuasca* é originário do dialeto andino quéchua e é formado pelas expressões *huasca* (cipó) e *aya* (almas ou espíritos) podendo ser traduzida por “cipó da almas” ou “cipó dos espíritos” (Metzner, 2002, p. 1). É utilizada tanto por grupos indígenas, quanto pela população mestiça ou cabocla da Amazônia, tendo sido contabilizado, apenas na parte ocidental da região, 72 grupos indígenas usuários da bebida (Labate, 2004).

No início do século XX, no período conhecido como período da borracha, quando muitos nordestinos penetraram a floresta amazônica brasileira em busca do *ouro branco*, o uso da ayahuasca deslocou-se de um contexto exclusivamente indígena em direção às populações mestiças dos centros urbanos, surgindo o fenômeno das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Assim, em 1930, Raimundo Irineu Serra fundou, na periferia da cidade de Rio Branco-AC, a primeira dessas religiões, o *Santo Daime*, conhecido também como *Alto Santo*. Em 1945, Daniel Pereira de

Matos fundou a *Barquinha*,¹ também em Rio Branco; Na década de 1960, José Gabriel da Costa fundou a *União do Vegetal* (UDV) em Porto Velho-RO; Na década de 1970, foi a vez do *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (Cefluris), fundado por Sebastião Mota Melo (Labate, 2002). Este artigo volta-se, entretanto, para a religião do Santo Daime, tanto em função dos estudos anteriormente desenvolvidos sobre essa religião quanto pela minha inserção pessoal em seus rituais.

Parto do pressuposto, afirmado nos próprios hinos da doutrina, de que o *daime* é um professor e que na religião vivencia-se um processo educativo no qual saberes são circulados e apreendidos. O estudo caracteriza-se, metodologicamente, como bibliográfico, documental e de campo. Tem como fontes a bibliografia sobre as religiões ayahuasqueiras, os cadernos de hinos da doutrina e a realização de entrevistas com daimistas de diferentes países: do Brasil, Portugal, Espanha, Holanda, Bélgica e Israel.² Teoricamente, inspira-se, entre outros, nos estudos de Carlos Rodrigues

1 Existem poucos estudos sobre a Barquinha. Conferir a propósito o livro de Araújo (1999).

2 Os estrangeiros entrevistados comunicaram-se na língua portuguesa, embora com alguma dificuldade. Optei por manter seus depoimentos tal como falaram, porém, com pequenos ajustes gramaticais para facilitar a leitura e compreensão.

Brandão acerca da educação como cultura e nos escritos sociológicos de Boaventura de Sousa Santos, restringindo este texto à sua noção de “ecologia de saberes”.

Ao criticar a monocultura do saber na sociedade ocidental, assentada na soberania epistêmica da ciência moderna, a perspectiva de uma ecologia de saberes parte do princípio da “incompletude de todos os saberes”, princípio que abre possibilidade ao diálogo epistemológico entre o conhecimento científico e outras formas de conhecimento (Santos, 2008, p. 108). A ecologia de saberes, entretanto, também ocorre internamente a um dado saber. Tal é o caso da experiência da ayahuasca que, em si mesma, engendra o encontro entre uma diversidade de saberes. A compreensão desta experiência como uma prática educativa, contudo, requer uma noção ampliada de educação para além das formas tradicionais vigentes na cultura ocidental que concebem a instituição escolar como instância única de produção do conhecimento. Em vez disso, inclui-se

tudo o que tem a ver com a educação, mesmo quando ela não seja ainda a educação pensada, prevista, formatada (tornada uma norma de ação) e realizada no seu lugar preferencial: a escola, segundo a sua versão ocidental, da Grécia até nós (Brandão, 2002, p. 144).

Antes, porém, de entrar no âmbito dos saberes apreendidos com o *daime*, recorro, a título de apresentação, a breves anotações históricas sobre a religião.

2. Santo Daime: anotações históricas e biográficas

Santo Daime é uma religião brasileira de caráter híbrido, surgida no interior da floresta amazônica no início do século XX, cuja principal característica é a ingestão da bebida psicoativa³ chamada *daime*, uma ressignificação da milenar bebida indígena de nome *ayahuasca* preparada, em geral, a partir de três elementos naturais: O Cipó (*Banisteriopsis caapi*), a Folha (*Psychotria viridis*) e água.

A fundação da religião do Santo Daime remonta à história do negro Raimundo Irineu Serra (1892-1971) que, emigrando do Maranhão e refugiando-se na Amazônia no contexto da extração da borracha, consumiu a bebida das mãos de um curandeiro peruano na região fronteira entre o Brasil e Bolívia, nos idos de 1920.⁴ A história da religião registra que, ao longo de suas experiências com a ayahuasca, Raimundo Irineu obteve revelações espirituais sobre os poderes curativos da bebida, bem como os ensinamentos que o capacitariam ao título de curador e Mestre de uma missão espiritual no contexto de uma Amazônia em crise, dado o refluxo da economia da borracha e o conseqüente declínio dos seringais.

Os relatos sobre seu encontro com a ayahuasca informam que, certo dia, ao ingerir a bebida, Raimundo Irineu teve a visão de uma entidade feminina a quem chamou Clara, identificada com a Rainha da Floresta ou Nossa Senhora da Conceição quem lhe teria repassado os fundamentos essenciais da doutrina e lhe concedido, posteriormente, o título de “Chefe-Império Juramidam”, que o identificaria a entidades espirituais incaicas, precursoras na utilização da ayahuasca, como o rei Huascar (MacRae, 1992; Couto, 2002). Tal como ocorre nos processos de iniciação xamânica, a iniciação de Raimundo Irineu nos mistérios da ayahuasca implicou um período de isolamento na mata e certos tabus alimentares e sexuais, como forma de preparo para o recebimento de sua missão espiritual. Conforme esclarece MacRae (1992):

Obedecendo a essas recomendações, Raimundo Irineu Serra se embrenhou na mata, onde ficou oito dias tomando ayahuasca, sem conversar com ninguém, evitando especialmente mulheres, pois as instruções eram de que ele não deveria vê-las nem pensar a respeito. A alimentação restringiu-se a ‘macaxeira insossa’, ou seja, mandioca cozida sem condimentos, nem sal nem açúcar (pp. 63-64).

Assim, na década de 1930 do século XX, na periferia da cidade de Rio Branco, Estado do Acre, Brasil, Raimundo Irineu, reunindo um pequeno grupo de pessoas, negras em sua

3 O termo *psicoativo* engloba “o conjunto das plantas e substâncias químicas que agem sobre a mente” (Goulart, Labate & Carneiro, 2005, p. 30).

4 Para uma leitura introdutória sobre a religião do Santo Daime vide Albuquerque (2007).

maioria, começou o trabalho com a ayahuasca operando, nesse processo, uma cristianização do uso da bebida que passou a obter o *status* de sacramento religioso, além de outra denominação: *daime*. A expressão *daime*, além de mais fácil de ser pronunciada (do que ayahuasca) remete ao verbo *dar*, indicando a invocação que deve ser feita ao espírito da bebida no momento de sua ingestão.

Vale informar que o Santo Daime encontra-se dividido em, pelo menos, duas vertentes. Uma delas, conhecida como *Alto Santo* engloba vários grupos que se diferenciam entre si internamente, a despeito de uma origem comum e das relações de proximidade que estabelecem (Labate, Rose & Santos, 2008). São, contudo, pouco expansionistas e menos numerosos, localizando-se, na sua maioria, no mesmo Estado do Brasil onde surgiram: o Acre. São, também, pouco afeitos a mudanças na religião, para além das orientações já estabelecidas pela tradição doutrinária.

A outra vertente é conhecida como a “Linha do Padrinho Sebastião” (Labate *et. al*, 2008), também chamada de Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris), fundada em 1974 por Sebastião Mota de Melo (1920-1990), conhecido como Padrinho Sebastião. Esta linha abriga em seu interior uma diversidade de centros daimistas com particularidades próprias, cuja característica principal é a convivência com diferentes cosmologias tais como o cristianismo, o esoterismo, o espiritismo e a umbanda. Outra característica é o seu caráter expansionista que se evidencia pela existência de centros em diversas partes do Brasil e do exterior. Considerando essas características, que remetem a uma dimensão de pluralidade cultural, este artigo se volta para esta vertente fundada por Sebastião Mota.

3. A religião como educação

São em números significativos os estudos voltados para as religiões localizados, em geral, no âmbito dos cursos de antropologia, das ciências da religião ou de teologia. Contudo, a interpretação das religiões como espaços educativos ou de circulação de saberes é

ainda bastante limitada. Em parte, este limite se explica em função de certa compreensão acerca da escola formal como espaço único do saber no seio da ciência pedagógica. Em vista disso, é pertinente a pergunta levantada pelo historiador Burke (1992): “E o que é educação? Apenas o treinamento transmitido em algumas instituições oficiais como escolas ou universidades? As pessoas comuns são ignorantes ou simplesmente têm uma educação diferente, uma cultura diferente das elites?” (p. 21).

No âmbito específico da literatura sobre as religiões ayahuasqueiras, Labate (2002) constatou o peso das abordagens antropológicas em detrimento de análises nos campos da história, psicologia, psiquiatria, medicina e do direito. Meu argumento é que a educação configura-se, também, como um campo que não tem sido privilegiado por tais pesquisas. Neste artigo, a religião do Santo Daime é, assim, interpretada como um espaço educativo no qual circulam saberes fundamentais na construção da identidade dos sujeitos envolvidos e na sobrevivência de suas tradições. Nessa perspectiva, reafirmamos o ponto de vista de Brandão (2002) para quem:

Tal como a educação, a religião é um território de trocas de bens, de serviços e de significados entre pessoas. Tal como as da educação, as agências culturais de trabalho religioso envolvem hierarquias, distribuição desigual do poder, inclusões e exclusões, rotinas, programas de formação seriada de pessoal e diferentes estilos de trabalhos cotidianos (p. 152).

A despeito dos poucos trabalhos que se voltam à explicitação dessas relações entre religião e educação, ressalto algumas contribuições significativas a esse entendimento. Uma delas é artigo de Fonseca (2006) voltado para o estudo das práticas educativas da religião Candombe do Açude, em Minas Gerais. Para Fonseca (2006), a educação no terreiro se expressa por meio da explicação mítica da realidade, da linguagem metafórica, do valor da palavra e das tradições, pelo respeito aos mais velhos e ancestrais, pela importância da mãe, pelos cânticos como conhecimento, entre outros. Também, o artigo de Tramonte (2006)

que, ao analisar a religiosidade afro-brasileira, entende os *terreiros* como locais que “tem uma função educativa nos planos intercultural e ambiental, normatizando hábitos e criando valores éticos junto a seus integrantes” (p. 1).

Mota Neto (2008), ao focalizar em sua dissertação de mestrado um terreiro do Tambor de Mina como um espaço eminentemente educativo, aponta a educação como uma atualização dessa tradição, fundamental para a sobrevivência da religião e da cultura, na medida em que contribui para a construção de identidades e de personalidades uma vez que orienta as ações dos sujeitos possibilitando-lhes referências para o agir, refletir e sentir. O autor, ao analisar a dimensão epistemológica da educação popular em face à visão monolítica de ciência, oferece pistas fundamentais à constituição de um campo de investigação em torno das práticas educativas cotidianas, em especial as vinculadas a espaços religiosos, ainda pouco estudadas.

Somando a esses estudos, a religião do Santo Daime, ao realizar a tradução de uma antiga tradição de origem xamânica, é analisada como uma escola com uma proposta pedagógica própria, um conteúdo de ensino (saberes), um método, uma visão de conhecimento e formas de disciplinamento. Contudo, limite esta reflexão aos saberes que as pessoas dizem ter apreendido com o *daime*. Dentre outros, são saberes de natureza ecológico-ambiental, saberes cognitivos, estéticos, medicinais, e para a paz. A gênese desta dimensão educativa do Santo Daime pode ser localizada no hinário⁵ fundamental da doutrina, “O Cruzeiro”, de Serra (2004), na qual o Mestre apresenta-se como alguém que recebeu da Virgem Mãe o “lugar de professor”, conforme consta em seu hino nº 28: “A Virgem Mãe me deu / O lugar de professor / Para ensinar as criaturas / Conhecer e ter amor”.

Corroborando esta perspectiva sobre a dimensão educativa do Santo Daime e de Raimundo Irineu como um professor, Cemin (2001) afirma que:

No ‘Cruzeiro’, o termo escola não é metafórico, como poderíamos crer, presos a nossas estruturas mentais que nos acostumam a reconhecer como ‘real’ aquilo que identificamos como legítimo, nesse caso, o sistema oficial de ensino. Ocorre, entretanto, que Irineu é Mestre Ensinador, sua ‘missão’ é uma ‘escola’ para o ensino espiritual. Sendo uma atualização do sentido sociológico de escola, possui dimensão cognitiva, produtora e reprodutora das categorias do pensamento que presidem e organizam a interiorização de normas e de disposições culturais, concernentes à ordem social que lhes dá origem, evidenciando seu caráter de ‘fatos de educação’ (p. 4).

Cabe lembrar, contudo, que embora reconhecido como “mestre ensinador” a fonte dos seus conhecimentos provém do *daime*, configurando-se, este fato, como elemento diferenciador dessa educação, que é a presença de um *professor-vegetal*. Trata-se, assim, de substâncias que estão investidas de uma função especial que é o fato de transformarem-se em um saber e elas próprias serem criadoras de saberes. Em tese, toda religião tem uma tarefa essencialmente pedagógica e visa à transmissão de determinados conhecimentos. Tal é a função do padre, do pastor, sacerdote ou pai de santo. Entretanto, as religiões ayahuasqueiras têm como professor uma planta ou uma bebida. Esta especificidade da religião dá a ela uma de suas principais marcas, qual seja, a de constituir-se como uma *espiritualidade enteógena* com uma concepção filosófica singular que passo a abordar.

4. A Educação do Santo Daime: fundamentos essenciais

Dentre os fundamentos da religião do Santo Daime que implicam uma concepção de educação e um conjunto de saberes destaco o fato de: a) estruturar-se como uma espiritualidade enteógena; b) pautar-se em uma concepção sobre a floresta como *locus* essencial da vida; c) caracterizar-se como prática intercultural com uma forte dimensão estética.

5 Hinário é um pequeno caderno que reúne um conjunto de hinos da doutrina.

4.1 Filosofia e educação enteógena⁶

Um dos fundamentos essenciais do Santo Daime é, exatamente, o “resgate crístico pela via enteógena” (Alverga, 1998, p. 20), isto é, a busca espiritual por meio da utilização das plantas sagradas, neste caso, pela ingestão do *daime*. O sentido do uso espiritual dessas plantas foi resumido por Sebastião Mota (citado por Alverga, 1998) da seguinte forma: “Aqui, nós usamos essas plantas sagradas dentro dos nossos trabalhos, para espantar o espírito mau, para dar calma, tirar a doidice do cara, para ele voltar a ser ele novamente!” (p. 200). Segundo Sebastião Mota, Deus está em tudo e em todas as coisas. Dizia, inclusive: “Vejo Deus em todos, vejo Deus na vida, sou vivo, sou Deus!” (p. 142). Em seu pensamento, o uso de enteógenos aparece como uma possibilidade do sujeito reencontrar a divindade que habita dentro de si, fazendo com que possa “voltar a ser ele novamente” (p. 200), no sentido socrático do auto-conhecimento. Assim, o uso ritual do *daime* configura-se como um “método de aprendizagem espiritual” (Alverga, 1998, p. 20) que possibilita ao sujeito a experimentação de um estado de expansão da consciência, no qual, segundo Metzner (2002): “o indivíduo obtém uma visão terapêutica de suas neuroses, dos seus padrões de comportamentos e da dinâmica emocional dos seus vícios, além de questionar seus próprios conceitos e entendimentos da realidade, tornando-se capaz de transcendê-los nos seus fundamentos” (p. 22).

Para este autor, o processo de expansão da consciência se integra à visão dos xamãs que utilizam a ayahuasca, “pois eles afirmam que a beberagem não só lhes dá uma idéia mais profunda de si mesmos como também uma nova e melhor maneira de viver” (Metzner, 2002, p. 23). É, portanto, no estado de expansão da consciência, chamado *miração*, que muitas aprendizagens se efetivam. A propósito, Mortimer (2000) relata que certo dia, o Padrinho Sebastião estava em um trabalho de concentração quando “começou a ver letras e uma voz dando explicações de como ajuntá-

las formando sílabas e finalmente as palavras. Com grande surpresa e satisfação aprendeu o mecanismo da leitura em um trabalho de Daime, numa *miração*” (p. 80). Há, nesse sentido, um rendimento filosófico-educativo nos enteógenos, pois que ensinam uma reflexão sobre o homem em sua relação com a natureza e a sociedade permitindo-lhe, ainda, o aprendizado de saberes e o desenvolvimento de habilidades, tal como a aprendizagem da leitura vivenciada por Sebastião Mota. A relação com a natureza e a floresta, por sua vez, engendra os saberes ecológicos e ambientais presentes na religião sob diversas formas.⁷

4.2 A floresta como projeto de vida

Inteiramente associada à perspectiva de uma espiritualidade enteógena está uma concepção filosófica que concebe a floresta como projeto de vida. Uma evidência imediata disto é a centralidade da bebida para a sobrevivência da religião e, portanto, a conseqüente necessidade da matéria prima (a folha e o cipó) para o seu preparo. Isto implica, necessariamente, a preocupação com o plantio das espécies e o cuidado com a floresta amazônica seu *habitat* natural. Além dessa perspectiva, a floresta representa um dos locais de culto e de circulação de saberes, bem como o espaço onde Sebastião Mota sonhava reunir um povo, de acordo com um projeto de vida comunitária e ecológica, conforme atesta o hino *Nova Era* de Melo (2000): “Na floresta temos tudo / Ela, Mamãe e Papai / Toda fonte de riqueza / A natureza e muito mais”.

A floresta possui, também, outros significados: dela provém a origem do culto e seus traços culturais mais significativos, tendo sido o palco da experiência iniciática de Raimundo Irineu Serra. Como espaço sagrado, destaca-se o fato de que foi a Rainha da Floresta (Nossa Senhora da Conceição) quem lhe revelou as possibilidades curativas do chá delegando-lhe a missão de curador e líder espiritual (Cemin, 2002). Há, nesse sentido, uma ecologia entre natureza, terra, divindade e o feminino. O ressurgimento contemporâneo

6 Segundo MacRae (1992) o termo *enteógeno* deriva do grego antigo *entheos* e significa “aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (p. 16).

7 Cf. a respeito da dimensão ambiental da religião do Santo Daime Xavier (2006).

das práticas culturais de matrizes xamânicas com suas plantas enteógenas e a reverência para com a Terra e todas as suas criaturas, humanas ou não, pode ser visto não apenas como uma resposta mundial à enorme degradação que vem ocorrendo no planeta, como também auxilia na superação dos abismos estabelecidos pelo paradigma moderno, configurado na clássica distinção entre sujeito e objeto, natureza e cultura.

As reflexões sobre a Terra, a biosfera ou a floresta, encontrei-a, também, no depoimento de daimistas europeus. Juan Carlos de la Cal – dirigente da igreja Céu de São João na Espanha – ressaltou que depois que passou a tomar o daime: “*me ha implicado mucho en el conocimiento de la floresta amazónica, ha valorizado mi amor por la naturaleza y me ha implicado más en su defensa*”. Sendo o Santo Daime uma doutrina da Floresta Amazônica, procurei compreender como essa questão é sentida por aqueles que vivenciam esta religião em lugares muito distantes e diversos da Amazônia. Liesbeth van Dorsten, holandesa, 51 anos, pertencente à igreja Céu da Santa Maria, em Amsterdam, concedeu-me o seguinte depoimento:

Nós estamos à procura de um lugar na floresta, mas aqui em Amsterdam é muito difícil. Eu também fui muitas vezes lá na floresta, no Mapiá, no Juruá. Eu tomei daime lá e é diferente porque lá você está mais perto da natureza. É uma doutrina da natureza, da floresta. Mas aqui também, em Amsterdam, na cidade, é muito legal tomar daime. Porque o daime é universal, o daime fala outras línguas. O daime é divino, seja aqui na cidade ou lá na floresta sempre ele dá a luz divina, o amor divino.

O depoimento de Liesbeth sugere uma ecologia que o daime opera entre a floresta e a cidade, entre o urbano e o rural-ribeirinho da Amazônia. A relação entre a floresta e a religião, configurada na preocupação com a natureza e questões ambientais apresenta-se, portanto, como saber compartilhado entre daimistas de diferentes realidades sócio-culturais.

4.3 A interculturalidade

No Santo Daime a dimensão da interculturalidade se constata, fundamentalmente, pela mestiçagem que opera entre diversas tradições religiosas tais como: a indígena, o cristianismo, influências africanas, o espiritismo e o esoterismo sendo, portanto, uma doutrina plural e hibridizada. Tal interculturalidade remonta à própria formação histórica da religião e os conseqüentes desdobramentos decorrentes de sua inserção em contextos urbanos. Com raízes xamânicas, a religião constituiu-se a partir da ressignificação do uso indígena da ayahuasca levada a efeito pelo Mestre Raimundo Irineu Serra que incorporou ao ritual uma constelação de tradições. Maranhense de formação católica, Mortimer (2001) afirma que Irineu Serra “gostava de dar uma espiada num terreiro de umbanda” (p. 118), além de ter sido filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, sediado em São Paulo. Aludindo a essa pluralidade de tradições do Santo Daime, Gabrich (2005) afirma que:

Os signos do *cristianismo* – como Jesus, Maria, José e outros – mesclam-se com entidades indígenas: Tarumim, Equiôr, Papai Paxá, Tuperci, Jaci, Ripi, Iaiá, Barum, Begê, Tucum e outros... usualmente cantados nos rituais de *Tambor de Mina* do município de São Vicente Ferrer, cidade natal de Serra. A invocação ao sol, lua, estrelas, terra, vento e mar presente nos hinos remonta aos *cultos ameríndios* (p. 8 – itálico nosso).

O hibridismo no Santo Daime tende a se complexificar à medida de seu desenvolvimento histórico e inserção no mundo globalizado, gerando, com isso, novas formas de consumo da bebida, além de conflitos internos entre os diferentes grupos, sobretudo, entre aqueles mais reticentes aos usos do daime para além do estabelecido pela tradição.⁸ Outra forma de interculturalidade refere-se às interações que o daime promove entre diversos contextos de culturas, pessoas e linguagens que resultam em profundas ecologias humanas.

8 Para uma análise dos conflitos internos entre as religiões ayahuasqueiras vide o texto de Goulart (2005).

A questão da linguagem, dos idiomas e dialetos ocupa um lugar privilegiado no Santo Daime. Um exemplo disso é o fato de que nos diferentes lugares onde o *daime* está instalado como religião, independente da geografia e da língua, os hinos são cantados na língua portuguesa, embora também se cantem hinos na língua local. Na tentativa de compreender esse fenômeno entrevistei Lode Blomme, dirigente da igreja daimista Céu da União, na Bélgica. Procurei saber o que o motivava a falar uma língua tão diversa estruturalmente da sua. Segundo Lode, foi o *daime* que o estimulou a estudar a língua portuguesa e esta parece não ter sido uma tarefa fácil:

A língua portuguesa é muito difícil porque é uma língua latina e tenho uma língua germânica. Essas línguas não têm uma semelhança, mas devo dizer uma coisa muito, muito especial deste sujeito [a língua portuguesa]. No tempo que eu não compreendia uma palavra de português, tinha todos ensinamentos do Santo Daime, e todas as pessoas aqui encontraram o mesmo. Sem falar a língua compraram a mensagem dos hinos! É muito especial compreender uma mensagem sem falar a língua e particularmente uma língua totalmente diferente. Não compreender as palavras e compreender a mensagem!

Encontrei ainda Nelly Jose, daimista de Israel residente em Amsterdam, cuja primeira língua é o hebraico e, entretanto, a despeito da pouca fluência, comunicava-se em Português, configurando este aprendizado da língua como um saber de natureza cognitiva mediado pelo *daime*, além da síntese cultural que opera entre diversas e longínquas culturas.

O Santo Daime é também plural em sua epistemologia, pois o saber religioso é, na verdade, um conjunto de saberes religiosos que provém das plantas, das outras religiões que com ele compõem e da doutrina própria que a igreja cria, configurando uma *ecologia religiosa*. Isto remete às singularidades da teologia das religiões ayahuasqueiras nas quais, segundo Metzner (2002) “estão presentes os hinos, as rezas e as figuras bíblicas, sem que haja a exclusão dos espíritos da floresta, do Sol,

da Lua, das estrelas e das várias divindades indígenas” (p. 263) ensejando, com isso, uma reunificação dos elementos sagrado e natural separados pelo cientificismo mecanicista do mundo moderno. A ecologia religiosa do Santo Daime se expressa internamente de diferentes formas, mas, sobretudo, por aquilo que constitui o conteúdo fundamental da educação daimista, ou seja, os hinos. Necessário, então, lembrar que na escola fundada por Irineu Serra, as lições são transmitidas por meio da tradição oral sob a forma do canto, trovas poéticas com melodia simples e repetitivas, cujos saberes que perpassam são bastante diversificados. Eles louvam a natureza e suas forças; invocam entidades católicas e de outros panteões; reforçam princípios como o amor, verdade, justiça; disciplinam a conduta, dentre outros significados que expressam a diversidade cultural da religião, bem como sua dimensão estética.

4.4 Uma educação estética

A educação no Santo Daime se estrutura tendo a *música* como um dos mediadores essenciais. Sob uma configuração marcadamente estética, os saberes corporificam-se nos hinos cantados pelos participantes e acompanhados por uma diversidade de instrumentos musicais, com destaque para o *maracá*, de origem cultural indígena. O canto, embora uma tarefa de todos os membros da religião é, fundamentalmente, uma atribuição das mulheres, sobretudo das chamadas “puxadoras”, mulheres responsáveis por “puxar” os hinos na sessão os quais, a depender da harmonia da voz e da música dão rumo à experiência mística dos sujeitos. O significado dessa tarefa no contexto de uma *pedagogia do Santo Daime* foi assim explicitado por Ana Cristina, 29 anos, brasileira de Minas Gerais que acompanhava a comitiva brasileira participante do Encontro Europeu do Santo Daime, em Portugal, na condição de “puxadora”:

Eu acho que a música e o canto são a direção que você tem que se firmar. Porque a nossa doutrina é musical. Os hinos, como o padrinho Sebastião falava, são a escritura de quem não

sabe ler. Os hinos não são simplesmente umas músicas, umas composições que as pessoas fazem. São umas coisas que vêm lá de cima, do astral superior para trazer uma mensagem pra gente. Então, quem tem essa responsabilidade de puxar um hinário, tem que ter muita consciência do que está fazendo ali. Porque não é só um papagaio que está ali cantando. Você tem que puxar com o coração, tem que ter muito amor para trazer aquela força do hino.

Outro aspecto da educação estética e cognitiva do Santo Daime se expressa a partir do domínio de instrumentos musicais que, segundo mais de um entrevistado, o daime potencializa. Ana Cristina, ao término de sua entrevista mais focalizada no seu trabalho como cantora de hinos, deixou escapar a seguinte informação:

Eu toco violão também. Ai é uma responsabilidade porque você tem que fazer a coisa. Porque não é agente que faz. Eu, Ana Cristina, não tenho essa capacidade; eu acho que é o daime que atua e agente tem que se entregar e deixar ele atuar.

Aproveitei, então, para perguntar se antes de conhecer o daime ela já tocava violão, ao que respondeu:

Não, eu inclusive nunca tive aula, eu aprendi no daime. Eu digo que o daime que me ensinou. Tai uma coisa que eu aprendi com o daime, aprendi a tocar violão. Eu toco de ouvido, eu não entendo de música, mas eu também só sei tocar hinário.

Encontrei a mesma habilidade de tocar violão em Ana Pomar, 26 anos, portuguesa, residente em Lisboa e freqüentadora da igreja Jardim de São Francisco na cidade de Cascaes, Portugal:

Eu comecei aprender a tocar violão sozinha. Estava no México, tinha andado viajando com amigos e sempre estávamos cantando. Quando o amigo que tocava foi embora, eu fiquei numa casa onde havia um violão e eu comecei a praticar com os mantras que sempre cantávamos, os mais simples. Durante um mês fui praticando todos os dias,

mas sempre num nível muito básico. Em setembro quando voltei para Portugal comprei o meu violão, aí comecei a praticar e pouco tempo depois recebi o meu primeiro e o segundo hino. Foi logo depois de começar a ir aos trabalhos de daime no Jardim de São Francisco. Mas eu ainda sei tocar muito pouco; ainda só sei tocar os hinos que recebi. Nos trabalhos é mais fácil, fico escutando o som, é como se nem fosse eu a tocar.

Além das habilidades de tocar, Ana informou que também desenha e pinta: “e nestes mesmos meses em que recebi muitos hinos, também fiz muitos desenhos, imagens que vejo nos trabalhos, memórias ancestrais...”

4.5 Outros saberes do daime

Saberes existenciais

Além dos saberes ligados ao canto e a música, ressalto ainda, um conjunto de saberes que, dadas as suas características, contribuem para configurar o que Tupper (2002), a partir dos seus estudos sobre Gardner, chama de “inteligência existencial”. Em seu texto: *Enteógenos e inteligência existencial: a utilização de professores planta como ferramentas da cognição*,⁹ Tupper (2002), lança mão desta idéia de que os enteógenos e, em particular, a ayahuasca, possibilita este tipo de inteligência que permite aos indivíduos chegarem a um conhecimento mais rico do cosmos e do mundo, sendo, portanto, ferramentas para facilitar a cognição, para estimular a fundação ou o estabelecimento de tipos de conhecimentos. Para Tupper (2002):

A inteligência existencial, tal como Gardner a caracteriza, envolve ou implica que se tenha uma grande capacidade para apreciar e gostar de assistir a enigmas cósmicos, que definem a condição humana, uma consciência ou conhecimento excepcional dos mistérios da metafísica, ontológicos e epistemológicos que têm sido a eterna preocupação dos povos e das culturas (p. 3).

9 Tradução livre.

A inteligência existencial configura um tipo de inteligência subalternizada pelos requisitos cognitivos da modernidade ocidental e se pauta num certo potencial do ser humano em envolver-se em assuntos transcendentais; interesses em questões cósmicas; o sentido da vida ou da morte; o sofrimento; o destino do planeta; o amor por todos os seres, entre outras características. Juan Carlos de la Cal, já apresentado anteriormente, deu um depoimento que evidencia que o *daime* pode propiciar uma inteligência semelhante à chamada inteligência existencial descrita por Tupper:

Creo en mim uma consciência e uma consciência espiritual que não sabia que tinha. Me permitio o acesso a mundos que ni imaginaba y me apporto uma proteção que se mantém quando estou ligado no astral positivo. Também me apporto un grado de atención y de alerta que antes não tinha. Me ha ensinado a reconhecer a presencia do ser superior en tudo cuando me rodeia assim como o entendimiento de que ao nosso redor existe un mundo espiritual, cheio de seres de luz y de sombra, que influye en tudo o que hacemos no mundo material.

O reconhecimento da existência de um mundo espiritual e o despertar da consciência para esta existência foi, também, a tônica do depoimento de Paula Branco, 44 anos, portuguesa, membro da igreja Jardim de São Francisco em Portugal. Segundo Paula, o encontro com o *daime* lhe possibilitou a resolução de determinados dilemas espirituais que vivenciava:

Uma experiência de aprendizagem que obtive com o daime foi aprender a conhecer Deus. Antes do daime, Deus me parecia irreal, uma ilusão criada pelas pessoas em função das necessidades da vida. Depois disso, uma das coisas que eu senti foi um chamamento, uma vontade também de conhecer melhor a religião católica (se bem que não me identifiquei com ela). Tentei batizar-me, pois foi um chamamento que eu tive em Fátima, mas não compreendi, nem aceitei algumas das coisas que falavam sobre Jesus (por isso não me quis

batizar na igreja católica). Lembro-me de ouvir palavras como Deus castiga, ter de me confessar... Mas Deus é bom e só quer o nosso bem, pensava eu. Então, depois de voltar ao Santo Daime e pedir a Deus que me transformasse numa pessoa melhor, senti o meu batismo durante esse trabalho e aí eu entendi que o meu lugar era no Santo Daime....

As conexões entre o *daime* e o amor aparecem em quase todas as entrevistas. Para Ana Pomar, “o *daime* ensina a ter um contato mais profundo com a energia do amor”, mas, em sua opinião, o mais importante são as consequências que este sentimento trouxe a sua vida cotidiana. Segundo ela:

Com o daime dá pra ver como vão mudando as minhas relações. E isso é o mais bonito. Porque uma coisa é eu fazer o meu trabalho espiritual e isso é muito importante. Mas o que realmente importa é o que acontece na minha vida no dia a dia, que é o fruto do meu trabalho espiritual. O que que eu posso dar às pessoas aqui na terra, as pessoas que me rodeiam que vem do trabalho que eu faço com as plantas?

Saberes da paz

Intimamente relacionado aos saberes existenciais estão os saberes da paz ou, quem sabe, para a paz. Esta é uma modalidade de saber que remete a uma reflexão sobre o mundo em que vivemos, as relações humanas, ao sofrimento, as feridas vividas com a realidade histórica da guerra, sobretudo, em países que parecem viver incansavelmente entre guerras. O longo depoimento abaixo é de Nelly Jose, 33 anos, Judia nascida em Israel, toma *daime* na Igreja Céu da Santa Maria, em Amsterdam. Antes de mudar-se para a Holanda, Nelly tomava *daime* em Israel, na Igreja Céu do Jordão. A mudança de Israel para Amsterdam deveu-se à impossibilidade de viver naquela região dado ao clima constante de guerra, uma história de vida familiar marcada pelas feridas da 2ª guerra mundial e a vontade de estudar arte na universidade. Neste cenário social, político e emocional é que Nelly conheceu o *daime*,

através de um amigo que lhe falou que “isso era de Deus”:

Eu fui desesperada de vida porque minha mãe sofreu na sua vida pessoal e também sofreu a consequência das guerras e ideologias do meu povo, com as histórias pesadas dos judeus na Europa. Quando os meus parentes chegaram para Israel da Romênia, a vida foi uma batalha psicológica tanto para mim e para minha irmã. Durante a 2ª guerra mundial, minha avó tinha lá uma bebe menina e ela foi morta na frente de seus olhos. Sou judia e amo o meu povo, mas não amo o que agora em Israel fazemos. O daime me ajuda a acreditar que tenha esperança de um outro futuro pro mundo. Judeu tem muita compaixão, mas com a vida assim difícil esqueceu de compaixão. Os judeus caminham com a doutrina dos livros muitos anos a Tora, os livros sagrados, como os saberes Hassidismos ensina: amar os homens, amar a Deus e a toda criação. Desacordamos só em como se praticar essas ideias. E toda essa situação de guerra em Israel é difícil, não tem paz, tem medo. São pessoas boas, mas temos errado, os políticos não sabem como chegar na paz, na situação normal. Mas eu procurei uma coisa na vida que não queria que morresse. Eu queria acreditar em Deus. Eu pedi de Ele para me dar fé nas preces hebraicas. Mas, enfim, eu encontrei os amigos que me ouviu e depois de muitos anos de sofrer, um desses amigos falou do daime e me diz que isso é de Deus. Eu li as palavras dos hinos e eu quero cantar por Deus. Eu queria acreditar em Deus, mas depois de toda esta história que vivi com minha família, é fácil de não acreditar. E quando eu tomei daime com esta banda [Som de Luz]¹⁰ na Galiléia, outras coisas na minha vida foi melhor, que agora eu tenho fé, porque por uma razão eu tenho vida agora.

Saberes medicinais

O tema da cura é “clássico” no universo daimista e também foi ressaltado nas entrevistas. Lode Blomme, por exemplo, informou que conheceu o daime num café na cidade de Bruges, na Bélgica, por meio de um velho amigo que tinha feito uma viagem ao Mapiá-AM e lhe falou sobre o Santo Daime como uma bebida sagrada de índios “*que faz uma ligação entre o eu interior e o eu superior*”. Segundo Lode, saber do daime lhe deixou muito interessado, e fizeram, então, uma concentração pequena com três pessoas e um pouco de daime. Na sequência informa:

Querida fazer mais um ritual e ia num trabalho de cura em Amsterdam onde estava já uma grande igreja. Neste trabalho de cura eu tive uma verdadeira cura e uma grande miração e compreendi que queria continuar neste caminho espiritual.

O sentido preciso desta cura não foi revelado. Por vezes ele aparece de forma ampla, como se a própria vida e as relações humanas tivessem passado por um processo de cura¹¹. Noutros casos, evidencia-se uma compreensão cognitiva sobre as enfermidades e suas causas, como é o caso do depoimento de Juan Carlos de la Cal em que afirma que: “*Com o daime tambien entendi que muitas enfermidades e doenças ten sua origem fora de nós, mais alem de nosso corpo físico y que, por esta razão, podem ser curadas trabalhando en este plano*”.

Jorge Oliveira, português, 58 anos, dirigente da igreja daimista Jardim de São Francisco em Cascaes, Portugal, também faz uma relação entre o daime e a compreensão do significado das doenças e suas curas. Para ele,

As principais curas que se dão são pelo entendimento que recebemos, pois toda a doença tem uma causa espiritual. Mudando o nosso entendimento, a nossa percepção, nossos padrões, hábitos, etc, as coisas mudam. Então a causa da doença pode ser eliminada, mais tarde ou mais cedo, conforme o trabalho de cada um.

10 Em Israel existem dois grupos do Santo Daime. São eles o Céu do Jordão e o grupo Som de Luz, ambos existindo fora da legalidade jurídica.

11 Para diferentes sentidos da cura no Santo Daime vide o texto de Pelaez (2002).

O tema das possibilidades terapêuticas da ayahuasca é bastante conhecido¹². No contexto da religião há trabalhos especificamente voltados para a busca da cura das doenças as quais, segundo a tradição xamânica, não estão dissociadas das dimensões físicas, mentais e espirituais. Um caso bastante conhecido entre os adeptos da religião foi a cura de Sebastião Mota de um problema grave no fígado a partir do momento que tomou o *daime* das mãos do Mestre Irineu, fato que o levou a seguir o Mestre por toda sua vida.

Do ponto de vista científico, um conjunto de pesquisas tem vindo a demonstrar os possíveis efeitos terapêuticos da ayahuasca em uma diversidade de situações, conforme evidencia Santos (2006), que relaciona alguns efeitos da seguinte forma:

Significante ação anti-*Trypanosoma lewisii*, agente profilático contra a malária e parasitas internos;

Efeitos anti-*Trypanosoma cruzii* (Doença de Chagas);

Aumento nos transportadores de serotonina nas plaquetas observado após longo uso da ayahuasca. Há especulação de que esta observação possa reverter quadros de a) alcoolismo associado a comportamento violento e b) comportamento suicida;

Terapia para adicção (abuso de álcool, tabaco, cocaína, anfetaminas);

Recuperação de quadros de depressão maior e ansiedade fóbica;

Relatos de cura ou melhora em alguns casos de câncer. Exploração dos possíveis efeitos imunomodulatórios da ayahuasca, como remissões de cânceres e outras doenças, longevidade e vigor físico (p. 9).

Entretanto, a despeito dos relatos e dos estudos sobre as possibilidades curativas da ayahuasca, esta é uma questão polêmica no próprio meio científico. A Associação Brasileira de Psiquiatria (2005), por exemplo, emitiu parecer técnico-científico sobre ayahuasca declarando que “não há nenhum relato científico

demonstrando a possibilidade do uso terapêutico da ayahuasca” (p. 14). Santos (2006), ao elaborar uma análise crítica a este documento, constata um conjunto de “incorrekções”. No que se refere, especificamente, ao uso terapêutico da ayahuasca, afirma que

embora não existam estudos clínicos, realizados com a devida metodologia e rigor experimental, demonstrando propriedades terapêuticas da ayahuasca, já existiam na época de elaboração do parecer evidências, baseadas em pesquisas bioquímicas, psicológicas e psiquiátricas, de potenciais terapêuticos da bebida (pp. 8-9).

Observa-se, pois, a instalação no campo ayahuasqueiro de um conflito de saberes que, como todo conflito epistemológico, está enredado em relações de poder, mormente quando se considera a legitimidade das instituições, como a acima citada, na elaboração de discursos que funcionam como instituidores de regimes de verdade a ditar o que é certo ou errado, saudável ou nocivo em uma dada sociedade.

5. Considerações Finais

Procurei evidenciar, neste artigo, a religião do Santo Daime como um espaço educativo onde circulam um conjunto de saberes com destaque para os saberes ecológicos, cognitivos, estéticos e medicinais. Dado o foco ao contexto religioso de uso da ayahuasca destacam-se, ainda, os saberes existenciais e os ligados à promoção da paz. Todos os daimistas entrevistados, independente do sexo, idade, ou localização geográfica, afirmam um conjunto de saberes que o *daime* teria lhes possibilitado. São aprendizagens relativas ao amor, caridade, harmonia, entrega. Experiências de contato com Deus e auto-superação que associei ao que Tupper (2002) tem vindo a chamar de inteligência existencial.

A singularidade dos processos de aprendizagem mediados pela ayahuasca ou *daime* reside no fato de que os saberes não são transmitidos pelos humanos, como tradicionalmente podemos pensar as formas ocidentais de educação, mas pelas plantas ou

12 Sobre a possibilidade terapêutica do uso ritual da ayahuasca no tratamento ao abuso de substâncias psicoativas vide o texto de Labate, Santos, Anderson, Mercante & Barbosa (2009).

pelas substâncias de que são portadoras. Esses saberes são, contudo, compartilhados pelos humanos uma vez que o *daime* não ensina a si mesmo configurando, com isso, uma ecologia entre plantas e humanos.

Esta ecologia de saberes mediada pelo *daime* também se expressa entre os grupos usuários, por mais distantes que estejam entre si social, geográfica e culturalmente. Um fator a contribuir nesse processo é o aprendizado da língua portuguesa, aprendizado este motivado pela prática religiosa, e que termina por se manifestar como um exercício de interculturalidade uma vez que engendra uma síntese cultural significativa entre pessoas e culturas distantes.

Ao tomar a religião como um espaço educativo, pretende-se chamar atenção para um ângulo ainda pouco enfatizado pelas pesquisas, o educacional e, com isso, somar esforços na ampliação da noção clássica de educação, para além dos domínios exclusivamente escolares em que este campo do saber costuma enredar-se. A ampliação da analítica dos saberes para o âmbito do cotidiano, das práticas sociais e, em particular, das plantas professoras (como a ayahuasca ou *daime*) é fértil à compreensão dos processos educativos na Amazônia, região marcada por uma gritante diversidade de grupos humanos, histórias, complexos ambientais, situações sócio linguísticas, práticas cuidativas, poéticas e imaginários. Nesse sentido, tal como a escola, cujos saberes são, sem dúvida, significativos e necessários, a prática social é também um celeiro de múltiplas aprendizagens, muitas das quais desperdiçadas ou silenciadas pela própria ciência pedagógica, encarcerada nos horizontes de uma *razão fechada* (Morin, 1995).

No âmbito desta racionalidade fechada, que admite como racionais e legítimos somente as práticas e saberes que se adequam à soberania epistêmica da ciência moderna, os saberes da ayahuasca, por não se encaixarem dentro da lógica epistêmica e jurídica que preside esse modelo de ciência, tendem a ser subalternizados e alvo de preconceitos e perseguições. Um exemplo disso se verifica a partir da expansão do Santo Daime para a Europa, em que alguns grupos têm sofrido perseguições judiciais e

processos. De acordo com Labate *et. al* (2008), os países onde existem maior presença do Santo Daime são a Espanha e a Holanda, países que “enfrentaram, aliás, penosos processos legais pelo direito de liberdade religiosa” (p. 6). O mesmo tendo ocorrido na Itália, onde também houve perseguição judicial aos daimistas. Em Portugal, embora os daimistas tenham se apresentado ao Governo Português, mantêm perante a sociedade uma existência discreta, à margem da lei. Em Israel a religião do Santo Daime existe de forma clandestina em face às instituições jurídicas locais.

Tais fatos levam a concluir que uma reflexão sobre os saberes é indissociável de uma reflexão sobre o poder. Nesse sentido, são férteis as críticas pós-colônias suscitadas por Santos (2009) e outros intelectuais, ao demonstrarem que, para além do processo de independência política ocorrido em vários países do mundo, persiste a dominação epistêmica de matriz colonial, materializando-se, entre outras formas, na subordinação, empobrecimento ou extinção do saber do outro, tido, por vezes, como supersticioso, perigoso ou irracional devendo, portanto, ser suprimido ou substituído por outro mais qualificado e mais racional. Desse modo, a luta política pela legitimidade do uso ritual da ayahuasca, nos diferentes contextos onde existe é, também, uma luta pela sobrevivência desses saberes, os quais, segundo Luna (2005), estão “em grande parte em vias de extinção” (p. 338).

Lista de referências

- Associação Brasileira de Psiquiatria (2005, 15 de dezembro). Parecer técnico-científico sobre o uso da Ayahuasca ou ‘Chá Santo Daime’. *Releases*. Recuperado em 03 de maio, 2009, de: http://www.abpbrasil.org.br/sala_imprensa/releases/exibRelease/?release=31.
- Albuquerque, M. B. B. (2007). *ABC do Santo Daime*. Belém, Brasil: Eduepa.
- Alverga, A. P. (1998). *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre-AM, Br.: Cefluris Editorial.
- Brandão, C. R. (2002). *A educação como cultura*. Campinas, Br.: Mercado de Letras.

- Burke, P. (1992). Abertura: a nova história cultural, seu passado e seu futuro. In P. Burke, *A escrita da história: novas perspectivas*, (pp. 7-37). São Paulo, Br.: Editora da Universidade Estadual Paulista.
- Cemin, A. B. (2001, abril/julho). O 'Livro Sagrado' do Santo Daime. *Labirinto* - Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário da Universidade Federal de Rondônia, 1. Recuperado em 31 de agosto, 2005, de: <http://www.cei.unir.br/artigo11.html>.
- Cemin, A. B. (2002). Os rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas. In B. C. Labate & W. S. Araújo (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*, (pp. 275-310). Campinas, Br.: Mercado das Letras; São Paulo, Br.: Fapesp.
- Couto, F. L. R. (2002). Santo Daime: rito da ordem. In B. C. Labate & W. S. Araújo (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*, (pp. 339-365). Campinas, Br.: Mercado das Letras; São Paulo, Br.: Fapesp.
- Fonseca, M. B. (2006). Educação pelos tambores: a transmissão da tradição oral no Candombe do Açude. *Anais do VI Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação*, (pp. 4935-4948). Uberlândia, Br.: Universidade Federal de Uberlândia.
- Gabrich, D. C. P. (2005). *O trabalho oculto e exotérico de Raimundo Irineu Serra*. Recuperado em 20 de janeiro de 2006, de: <http://www.neip.info/textos.html>.
- Goulart, S. L. (1996). *A história do encontro do Mestre Irineu com a ayahuasca: mitos fundadores da religião do Santo Daime*. Recuperado em 20 de janeiro, 2006, de: <http://www.neip.info/textos.html>.
- Goulart, S. L. (2002). O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In B. C. Labate, W. S. Araújo (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca* (313-337). Campinas, Brasil: Mercado das Letras; São Paulo, Brasil: FAPESP.
- Goulart, S. L. (2005) Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. In B. C. Labate & S. L. Goulart (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder* (355-396). Campinas, Br.: Mercado de Letras.
- Goulart, S. L., Labate, B. C., & Carneiro, H. (2005). Introdução. In B. C. Labate & S. L. Goulart (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*, (pp. 29-55). Campinas, Br.: Mercado de Letras.
- Labate, B. C. (2002). A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In B. C. Labate, W. S. Araújo (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*, (pp. 229-271). Campinas, Br.: Mercado das Letras; São Paulo, Br.: Fapesp.
- Labate, B. C. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Br.: Mercado das Letras; São Paulo, Br.: Fapesp.
- Labate, B. C., Rose I. S. & R. G. Santos (2008). Panorama da bibliografia sobre as religiões ayahuasqueiras. *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, (pp. 1-14). Porto Seguro, Br.: Associação Brasileira de Antropologia.
- Labate, B. C., Santos, R. G., Anderson, B., Mercante, M. & Barbosa, P. C. R. (2009). *Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca*. Recuperado em 05 de abril, 2009, de: <http://www.neip.info/index.php/content/view/90.html>.
- Luna, L. E. (2005). Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In B. C. Labate & S. L. Goulart (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*, (pp. 333-354). Campinas, Br.: Mercado de Letras.
- Macrae, E. (1992). *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Br.: Brasiliense.
- Melo, A. G. (2000). *Hinários 'O Cruzeiro & Nova Era'* (edição especial para o ano 2000). São Paulo, Br.: Céu de Maria.
- Metzner, R. (Org.) (2002). *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza* (M. Frazão, Trad.) Rio de Janeiro, Br.: Gryphus.
- Morin, E. (1995). *Ciência com consciência* (9ª ed.). Rio de Janeiro, Brasil: Bertrand Brasil..

- Mortimer, L. (2000). *Bença, Padrinho*. São Paulo, Br.: Céu de Maria.
- Mortimer, L. (2001). *Nosso Senhor Aparecido na Floresta*. São Paulo, Br.: Céu de Maria.
- Mota Neto, J. C. (2008). *A Educação no Cotidiano do Terreiro: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação - Mestrado, Universidade do Estado do Pará, Belém, Brasil.
- Pelaez, M. C. (2002). Santo Daime, transcendência e cura: interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual. In B. C. Labate & W. S. Araújo (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*, (pp. 427-445). Campinas, Br.: Mercado das Letras; São Paulo, Br.: Fapesp.
- Santos, B. S. (2008). *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo, Br.: Cortez. (2ª ed., Para um novo senso comum, Vol. 4).
- Santos, B. S. (2009). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B. S. Santos & M. P. Meneses (Orgs.) *Epistemologias do Sul*, (pp. 23-71). Coimbra, Port.: Edições Almedina.
- Santos, R. (2006). Comentários sobre o parecer da ABP e da Abead sobre a ayahuasca. Recuperado em 20 de março, 2009, de: <http://www.neip.info/index.php/content/view/90.html#et>.
- Serra, R. I. (2004). *Hinário 'o Cruzeiro'*. Ribeirão Preto, Br.: Gráfica Rainha do Céu. (ed. e imp. 2004).
- Tramonte, C. (2006). Educação intercultural ambiental e religiosidade afro-brasileira. *Anais do Seminário Internacional Educação Intercultural, Movimentos Sociais e Sustentabilidade*, 3, (pp. 1-21). Florianópolis, Br.: CED/UFSC. Recuperado em 11 de dezembro, 2007, de: <http://www.rizoma3.ufsc.br/textos/363.pdf>.
- Tupper, K. (2002). Entheogens and existential intelligence: The use of plant teachers as cognitive tools (Livre, Trad.). *Canadian Journal of Education*, 27 (4), pp. 499-516. Recuperado em 12 de abril, 2009, de: <http://www.csse.ca/CJE/Articles/FullText/CJE27-4/CJE27-4-tupper.pdf>.
- Xavier, E. V. (2006). *Santo Daime e meio ambiente: uma possibilidade de estudo em Educação ambiental*. Monografia de Especialização, Núcleo de Meio Ambiente, Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.